

## Metateatro da morte: as encomendadoras das almas numa aldeia da Beira Baixa

Pedro Antunes e João Edral

*Eu deixei-te as minhas rezas  
Sempre te achavas esquecendo  
Eu deixei-te os meus jejuns  
Sempre te achavas comendo<sup>1</sup>*

Em quatro aldeias do concelho de Proença-a-Nova faz-se a *encomendação das almas*. Trata-se de um ritual de culto dos mortos, praticado durante a Quaresma, que põe em marcha rua fora, noite feita, algumas mulheres dessas aldeias, a fim de «rezar pelas almas» e apelar a que os que as escutam também o façam.

Neste texto, vamos ensaiar uma análise do carácter performativo dessas encomendações, centrando-nos no ritual conforme é praticado por oito mulheres na aldeia de Corgas (Proença-a-Nova), repetido em todas as noites da Quaresma, por volta das nove horas. Gestos, palavras e objetos concretizam a dramaturgia particular desse ritual. A teorização desenvolvida por Victor Turner permite-nos analisar esses elementos no quadro de um “processo ritual” (1969; 1987). Com base no trabalho desenvolvido por Lena Gemzöe (2000), propomo-nos explorar os processos de apropriação e desenvolvimento de práticas e discursos de “religiosidade popular” entre as mulheres de Corgas, inextricáveis de um repertório de ação performativa e

---

1 - Excerto da letra de um cântico que se faz após a encomendação das almas, em Corgas, no último dia da Quaresma.

política. Encenadas em diferentes contextos, as encomendações das almas apresentam-se como casos interessantes para esboçar um encontro entre as teorias sociais e as imagens, vozes e percepções localizadas do mundo, da moral e da comunidade.

## Perspetivas sobre a encomendação das almas

O ritual de encomendação das almas, acedido através da observação, de relatos ou de bibliografia, figurou nos trabalhos de antropologia desde os seus primeiros passos em Portugal. Em textos com diferentes níveis de aprofundamento teórico e tomando diferente peso relativo no âmbito dos mesmos, foi abordado sob perspectivas diversas que optamos por distinguir em três tipos. Nos trabalhos da fase *clássica* da antropologia portuguesa (1870-1970) e nos estudos etnográficos de expressão regionalizada que são feitos até à atualidade<sup>2</sup>, entende-se o ritual como expressão *original* de religiosidade popular, o que permite, mais ou menos explicitamente, tratar o tema da identidade, seja local, regional, nacional ou imperial. Por isso chamamos a esse tipo de abordagem *folclorista*. As outras duas perspectivas que identificamos são desenvolvidas no seio de trabalhos antropológicos mais recentes e dão maior importância à explicação ou interpretação do ritual a partir de um quadro teórico em que o interesse científico se sobrepõe largamente ao identitário. Na esteira das tendências identificadas por Hermínio Martins no texto introdutório à obra *A Morte no Portugal Contemporâneo* para os estudos histórico-sociais sobre a morte (1985: 31-34), distinguimos preocupações teóricas e ênfases divergentes, que podem ser organizadas em dois tipos de perspectivas não mutuamente exclusivas, uma *simbólica* e outra *estratégica*. Por um lado, temos o ritual como elemento para pensar as representações coletivas sobre a morte e a visão local do mundo, de que o melhor exemplo será o trabalho de João de Pina Cabral (1985) desenvolvido no noroeste de Portugal; por outro, como objeto que permite compreender o modo como se resolve e se sanciona culturalmente a redistribuição da propriedade e dos bens, perspectiva adotada por Paula Godinho (2006) num estudo em contexto transmontano.

No poema *Montes*, de Teixeira de Pascoas, o eu poético, certamente

2 - No conjunto dos estudos de pendor etnográfico com caráter regionalista ou local onde figura a encomendação das almas, sobre os quais não nos debruçaremos neste texto, são de destacar, para a região da Beira, os trabalhos de Jaime Lopes Dias (1941-1966).

informado pelas memórias de infância do autor em Gatão (Amarante), recorda a encomendação das almas - “Que estranha voz funérea e sobre-humana,/ Lançando o sobressalto,/O sacro horror,/Na solitária e mísera choupana!” – e o seu efeito sobre as “criaturas de outras eras: pobrezinhos,/pastores, lavradores já velhinhos” que “em cada lar humilde – que tristeza! -/Rezavam orações”. Face ao escuro, medo, cães latindo, ais do vento, a paisagem que a “voz de negro sentimento” mais entenebrece, Teixeira de Pascoas exorta-nos a ver “o génio do Povo que revela/A sua intimidade espiritual, noturna,/Sem um luzir de estrela...”. Esse “Povo” que Pascoas patenteia compõe-se de “Vultos feitos de sombra e de magreza/E de recordações...” (Pascoas, s/d [1.ª ed. 1898]: 186-187). Como nota João Leal, a encomendação das almas foi uma das expressões da religiosidade popular a que Pascoas recorreu para argumentar sobre o caráter português da “saudade”. Revelando dor (espiritual) e desejo (carnal) num mesmo fôlego, “a saudade deveria ser considerada (...) não apenas como a essência mesma da alma portuguesa, mas como um fator de hierarquização positiva da cultura nacional” (2000: 92-93). A aproximação «saudosista» de Pascoas virá depois a influenciar contundentemente a reflexão desenvolvida por Jorge Dias sobre a *psicologia étnica* portuguesa (Leal, 2000: 97).

Margot Dias e Jorge Dias apresentaram ao “XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências” uma comunicação relativa à encomendação das almas, editada em separata (1950) e posteriormente em livro (1953). Na primeira parte do texto, os autores citam Pascoas, “que viveu numa destas regiões, onde tais práticas eram ainda vivas”, para de seguida lamentarem que o costume “tão caracteristicamente português” se tenha “perdido a pouco e pouco” (1953: 9-10). Os autores de *A Encomendação das Almas* consideram que se trata de um “costume que tem as suas raízes numa prática medieval católica, naturalmente extensiva a todo o mundo cristão, de que o povo se assenhoreou em Portugal, introduzindo-lhe, como é frequente, elementos tradicionais mágico-pagãos.” (1953: 47). Entretanto, argumentam os autores, enquanto o mundo moderno se tornou avesso ao macabro e ao sinistro, as vicissitudes da história do país conformaram uma “psicologia portuguesa saudosista, sonhadora e bondosa” que ocasionou formas de religiosidade popular como a encomendação das almas (1953: 47-48), que por sua vez é “um dos aspetos mais curiosos do culto dos mortos existente no nosso país.” (1953: 5).

João de Pina Cabral (1985) compreende o ritual de *alimentar as almas* (idêntico ao de encomendar as almas) no âmbito das práticas de culto público das almas do Purgatório, que foram ameaçadas, na segunda metade do século

XX, pela “forte oposição por parte dos meios burgueses e clericais” (1985: 74). A isso se atribui o desaparecimento do ritual, no seu contexto de estudo, em meados da década de 1960. O autor debruça-se então sobre o culto que rodeia as imagens das almas do Purgatório presentes nos nichos das “alminhas” e conclui:

*A liminaridade das Almas – o facto de se encontrarem na fronteira entre a vida e a morte – é a própria essência do culto que lhes é dedicado. Mas elas são também mediadoras entre a Vida e a Morte – no sentido espiritual dessa oposição.* (1985: 76)

O autor considera a “oposição vida/morte” a “unidade simbólica mais importante na cultura camponesa do noroeste de Portugal, podendo ser observada em praticamente todos os campos de ação e pensamento” (Pina Cabral, 1985: 65). A grande importância que cultos como o das almas do Purgatório têm localmente deve-se então à centralidade dessa unidade simbólica dual. O culto das almas do Purgatório, bem como dos corpos incorruptos e dos jejuadores, entidades em situação liminar ou de transitoriedade, é lido como “tentativa de estabelecer uma mediação entre as contradições básicas que se encontram na visão do mundo local” (1985: 84). É precisamente por estarem entre a vida e a morte, entre um estado e outro, que as almas do Purgatório são entidades fundamentais na resolução da contradição básica entre a vida e a morte.

Para analisar a extensão social da realidade casa em seis aldeias do Alto Trás-os-Montes raiano entre 1880 e 1987, Paula Godinho (2006) opta por focar os momentos de tensão da existência individual, isto é, os correspondentes aos mais importantes ritos de passagem (nascimento, puberdade, casamento e morte). À “Velhice, morte e herança” dedica um capítulo, onde procura compreender, como nos restantes processos abordados, os mecanismos de reprodução do grupo doméstico e da propriedade. Das seis aldeias estudadas durante a década de 1980, só em Reguengo (Miranda do Douro) se fazia a encomendação das almas. Alma e propriedade são ambas concebidas como perenes, mas a perenidade só será possível pela aliança entre esses dois princípios. Os testamentos expressam bem essa relação: ao mesmo tempo que prescrevem os cuidados a ter para a agregação pós-morte da alma, declaram a distribuição pelos herdeiros dos bens possuídos (2006: 231).

*Há também uma relação estreita entre a preservação da terra e os cuidados com a alma. A deriva da alma, sem lograr a agregação definitiva, pode ser devida a uma alteração dos marcos das estremas, que prejudicou os limites de um vizinho, ou uma dívida por pagar.* (2006: 232)

O valor de perenidade da alma, compreendida como entidade que sofre pelo incumprimento de preceitos da moral e dos ritos de morte, não é sempre compatível com o valor de perenidade que se atribui à propriedade. O bom caminho de uma poderá ser o descaminho da outra. Por isso, “a ênfase nos rituais de margem e de agregação da alma de um defunto têm um efeito paralelo, provavelmente mais importante: o de aquietar o morto para preservar os vivos” (2006: 232). Para Paula Godinho, o lugar da alma e do culto das almas do Purgatório não é tanto o da mediação entre os valores da vida e da morte, mas do conflito entre moral e práticas que visam a reprodução da casa.

Fora do campo estrito da criação de textos antropológicos académicos, mas suportando-se no uso da etnografia como método de recolha e na cultura popular como objeto de reflexão, há que considerar os trabalhos do etnomusicólogo Fernando Lopes-Graça. Na década de 1940, Lopes-Graça sintetizou as suas perspetivas sobre o folclore como base para a criação de uma “música nacional autónoma”. Não eram preocupações de antropólogo, mas temos algo a aprender com o modo como o compositor soube olhar e trabalhar a partir das expressões de música popular e, particularmente, da música popular de cariz religioso:

*...em oposição a uma imagem homogénea da música popular [folk] portuguesa, postulava e procurava mostrar a sua diversidade; e em oposição ao estereótipo dominante dos portugueses como sendo ao mesmo tempo felizes e conformados, pôs em primeiro plano o potencial para a resistência, autoafirmação e transgressão. Confesso ateu, nem os testemunhos de religiosidade popular deixaram de fasciná-lo pela sua autenticidade ardente em situações de luto e mágoa (como nas Encomendações das almas), irreverência pagã e superstição, também momentos de inconformismo ou protesto social, contrastando com os cânones do catolicismo ‘oficial’.* (Carvalho, 2012: 9<sup>3</sup>)

3 - Todas as traduções são nossas.

## O encomendar das almas como performance cultural

*Ah! Como era cariciosa e doce essa prece plangente e dolorida que a tia Vicência da Coxa e a minha prima Maria da Varanda enviavam para o misericordioso Deus nas asas da fé, à luz mortiça das estrelas!... Como eu desejava que um indiferente ou descrente de hoje, perdido naquelas paragens, as escutasse!...* (Catharino, 1933: 107)

Os cientistas sociais têm vindo a estudar uma série de processos relacionados com a morte no *mundo ocidental* que vêm concorrendo para o seu arredamento do espaço público e levando à sua *invisibilização* (cf. Martins, 1985: 20-24). A encomendação das almas parece contradizer essa tendência. Trata-se de um ato público, repetido anualmente e ao longo do tempo da Quaresma (o caso de Corgas é o único em que se processa todas as noites), em que se canta com estridência algo que se vai fazendo, noutros lugares, mais surdo. Na vida quotidiana, não faltam ações do tipo ritualizado e teatralizado, mas, como afirma Victor Turner, algumas ações rituais, a que o autor chama “metateatro”, comunicam sobre o próprio sistema de comunicação, interpelando-o nos momentos de crise e de reparação dos processos sociais desarmónicos que emergem em situações de conflito, os “dramas sociais” (1987: 74). Vamos assim compreender a encomendação das almas como “uma linguagem dramática sobre a linguagem ordinária da encenação e da manutenção de *status*, que constitui a comunicação no processo social quotidiano” (Turner, 1987: 76).

Para Victor Turner, o ritual, mais do que um ato unitário e estandardizado, secular ou sagrado, constitui uma “sequência complexa de atos simbólicos” (1987: 75). Nessa sequência incluem-se ações físicas e palavras. Mas as palavras não têm, como no mito, primazia. Frequentemente são opcionais ou arbitrariamente substituíveis, o que leva David Parkin a afirmar, criticando a visão lévi-straussiana do ritual como “paralinguagem”, que é precisamente porque o seu significado se ancora em gestos e instrumentos que o ritual “pode ser visto como tendo um potencial especial para a imaginação performativa que não é redutível às declarações verbais.” (1992: 11-12). Assim, será do nosso interesse perceber a sequência do conjunto de atos com direcionalidade e intencionalidade próprias, o guião dinâmico que define uma “espacialidade formalizada” [*formulaic spatiality*] onde reside “a capacidade de criar e agir através de idiomas de passagem, movimento,

incluindo troca, viagem, eixo, concetricidade e direções cima-baixo/baixo-cima” (Parkin, 1992: 18).

Para o historiador Jacques Le Goff, a invenção do Purgatório (no século XII) vem adicionar um “além intermédio” à dualidade Céu/Inferno, contribuindo para uma nova “espacialização do pensamento”: as provações (purificadoras) a que as almas são sujeitas nesse lugar poderão ser abreviadas pelos sufrágios dos que estão vivos (1993). Das relações entre esse artefacto erudito e o pensamento local do mundo (terreno e do além) muito haverá a dizer, mas, para todos os efeitos, será o quadro tripartido *Inferno/Purgatório/Céu* a estruturar a encomendação das almas. Trata-se, pois, de uma técnica de sufrágio, mas *alternativa a* (sem excluir) outras técnicas, que implicam a mediação do clero e as trocas (monetárias ou de outros géneros) com a instituição católica. Existem muitas outras formas de relacionamento imediato (*independente* da instituição católica) dos leigos com a esfera do além, só que esta tem a particularidade de ser pública.

No seu estudo sobre Vila Velha, José Cutileiro considera que “é preciso estabelecer uma ampla distinção entre as práticas e os rituais diretamente relacionados com a Igreja e os seus ministros e aqueles que dispensam a sua intervenção direta” (2004: 224). “Tão vulgarizada” e “tão nociva”, segundo João de Pina Cabral, a distinção conceptual entre a religião “estritamente católica” e a religião “popular, local” (1985: 66), embora possa não ser encontrada nas concepções que alguns agentes têm sobre as suas práticas religiosas, muito menos inscrita no fazer dessas práticas, será aqui usada como ferramenta teórica. Na introdução à obra *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, Ellen Badone propõe uma definição de “religião popular” que permita pensar as inter-relações de tipo dialético entre práticas religiosas que têm uma sanção formal pelas estruturas da Igreja e um conjunto de “práticas informais e não-oficiais, crenças e estilos de expressão religiosa” que não são objeto dessa sanção (1990: 5-6).

Em *Senhora Aparecida*, filme etnográfico de Catarina Alves Costa (1994), os conflitos entre esses dois campos tornam-se evidentes. Sãozinha, uma das mulheres em confronto direto com o padre, recusa-se a abdicar de cumprir a promessa que tinha feito a Nossa Senhora Aparecida – levar a sua filha num caixão durante a procissão. O padre considera essa procissão com caixões “uma coisa macabra” e quer acabar com ela, mas, não obstante o vigor das suas tentativas, vinga a vontade popular e uma relação com o divino que não terá de ser necessariamente mediada e aprovada pela Igreja. Nesse momento de crise, dá-se uma “rutura do *cordon sanitaire*

político entre o discurso público e o discurso oculto” (Scott, 2013: 49) e diz-se abertamente, frente ao padre e à câmara: “Nós damos o dinheiro e daqui por meia dúzia de anos os padres têm mais um prédio, têm mais um andar, têm mais um apartamento...” (Catarina A. Costa, 1994). “Poder e dinheiro, com a sexualidade a cobrir estes problemas mais fundamentais, tornaram-se, assim, a chave central da fúria secular anticlerical”, mas a hostilidade assume mormente “a forma de uma resistência passiva ou de retirada em vez de confronto”, como observa Joyce Riegelhaupt a partir do trabalho de campo que realizou numa aldeia da Estremadura nos inícios de 1960 (1982: 1218-1219). Isto leva-nos a pensar, seguindo James C. Scott, a importância de “discursos ocultos”, atos discursivos ou práticas (de tipo ritual, por exemplo) específicos de determinado grupo social e de um conjunto particular de atores, com “*público*” restrito e a capacidade de expressar e transmitir, “*nos bastidores*”, ideias, valores e conhecimentos (2013).

Que “as mulheres sabem muito mais de religião do que os homens” (Cutileiro, 2004: 243) já muitos têm notado. Em contextos portugueses e do sul da Europa, é evidente a predominância, numérica e qualitativa, das mulheres nas práticas religiosas e do seu papel de ativismo na insurreição contra decisões clericais ou modos de condução da religiosidade. Indo em busca daquilo que as próprias mulheres têm a dizer sobre a religião, Lena Gemzöe (2000) encontra em Vila Branca, no noroeste de Portugal, expressões de uma *poética do feminino* através, precisamente, das práticas religiosas *aparentemente* concordantes com a ideologia da religião institucional. A pureza e a castidade atribuídas a Nossa Senhora pelo catolicismo institucional, quando vividas e, por isso, transformadas pelas práticas religiosas das mulheres de Vila Branca, desaparecem para dar centralidade teológica à mulher como mediadora entre o humano e o espiritual, o público e o privado. A Virgem Maria incorporada é uma santa parteira, que cria, nutre, cura: dá a vida e conduz à boa morte. Por isso se poderá falar em “feminização da religião” (conceito de John Davis cit. Gemzöe, 2000: 3) como processo em conflito permanente com a Igreja, “instituição dominada por homens” (Dubisch, 1990: 132).

Num estudo sobre as peregrinações a um templo grego, Jill Dubisch alerta: “a religiosidade, expressa pela performance pública de atos rituais que são desempenhados dentro de um quadro partilhado [common framework] de aceitação e compreensão de tais atos, pode, não obstante, conter uma diversidade de crenças.” (1990: 130-131). Lembrando que “a expressão religiosa popular não é meramente um reflexo corrompido ou incompleto do dogma oficial”, sendo, antes, “uma força poderosa e criativa por direito

próprio” (Dubisch, 1990: 135), como bem soube escutar e entender Fernando Lopes-Graça, questionamos, a partir da encomendação das almas, as relações complexas entre religião popular, prescrita, performance, feminino e anticlericalismo na Beira Baixa, identificando os aspetos conflituais dos dramas sociais vivos e retrabalhados através do metateatro da morte. Seguidamente, apresentamos a aldeia de Corgas, focando particularmente os ritos associados à morte e episódios que dão conta de relações conflituais com os representantes institucionais da Igreja e do Estado. Propomos uma análise do processo ritual da encomendação das almas, atentando nos seus agentes, símbolos e direcionalidades. A partir dessa base, vamos procurando destringir alguns significados locais do ritual para os pormos em diálogo com processos de transformação do mundo rural, nomeadamente através da ideia de “declínio de um tempo longo” (Baptista, 1996).

Desde 2010, assiste-se anualmente em Proença-a-Nova ao encontro “A Encomendação das Almas – Cânticos Quaresmais”, que reúne grupos de encomendadoras do concelho e grupos convidados. Algumas das encomendações foram revitalizadas por ocasião desse evento, distinguindo-se pelo uso de elementos *folclóricos*, como a indumentária lutuosa ou as candeias, transplantados do seu uso pretérito para contextos de espetáculo. Optámos por desenvolver estas reflexões a partir de um caso de encomendação das almas feito com regularidade, sobretudo *para dentro* da comunidade, e que se vem transformando, tendo um baixo nível de apropriação por parte das políticas culturais municipais. Não é que consideremos este caso mais *genuíno* ou *exemplar*, mas usamo-lo porque será capaz de interpelar com maior robustez iniciativas que tenham por mote dar “segunda vida” (Kirshenblatt-Gimblett, 1995) àquilo que se institui e vive numa *outra*. Estas reflexões têm origem na pesquisa realizada ao longo de cerca de dez semanas, entre março e dezembro de 2013, em várias aldeias dos concelhos de Proença-a-Nova e Idanha-a-Nova. O ritual foi observado em Corgas, noutras aldeias e no festival dedicado à encomendação das almas (março de 2013). Usamos o método etnográfico (entrevistas e observação participante) com o registo e elaboração audiovisuais (v. Pedro Antunes, 2013). Escrevendo sobre uma pesquisa ainda em curso e procurando o significado de acontecimentos contemporâneos, sabemos que os nossos juízos são “necessariamente provisórios” e produtos do tempo em que são feitos (Turner, 1987: 98); ainda assim, incumbimo-nos de prolongar um canto que se ouve no escuro da noite numa aldeia da Beira Baixa.



## Fogos acesos, fogos apagados

A aldeia chama-se Corgas porque se estende sobre um conjunto de corgas, pequenos vales encaixados entre os montes que dão relevo bem acidentado a esta zona da Beira Baixa. Saindo da capital de concelho e da freguesia, Proença-a-Nova, por uma estrada municipal, serpenteando na direção noroeste, chegamos ao alto do monte das Corgas. À nossa direita, e em todos os pontos mais altos que a vista alcança, «ventoinhas» gigantes dominam o espaço entre a terra e o céu. Dantes, contam-nos, a aldeia não era perceptível do topo deste monte, mas, desde 2003, com os fogos que arrasaram o pinhal que dá nome a esta região (Pinhal Interior Sul, segundo a NUT III), podemos avistar, a norte-nascente, o casario que se desenvolve ao largo da estrada que passa pelo sopé do monte das Corgas e sobe pela encosta poente do monte adiante, encimado por uma igreja. À volta das casas e nas zonas mais profundas dos vales, as pequenas courelas dão conta de uma estrutura agrária em que predomina largamente a agricultura familiar de pequena dimensão. Praticado por gente mais idosa ou por jovens e adultos pluriativos, o cultivo da oliveira, da vinha, do milho e de produtos hortícolas diversos tem a importante função de complementar a criação de gado e os rendimentos do trabalho ou da previdência, permitindo, em poucos casos, alguns excedentes comerciáveis. Exceto nas áreas onde se «plantaram» as eólicas, à volta da aldeia vai crescendo, na maior parte da área de forma espontânea, o pinhal que dominou até ao início deste milénio. Tinha a função principal de “reserva patrimonial” “encarada e utilizada como uma segurança, uma reserva para qualquer sobressalto ou doença prolongada, para o casamento de um filho, para uma obra de vulto ou, até, para um investimento na agricultura” (Baptista, 1996: 54), mas também serviu, em décadas anteriores (até *grosso modo* 1990) de modo mais significativo, para sangrar a resina que se comerciava, constituindo sem dúvida o principal recurso e atividade económica da aldeia.

As primeiras tentativas de fazer um levantamento de vizinhos obrigaram à constatação de que há tantos “fogos apagados” quanto “acesos”, casas com elementos que se encontram temporariamente no exterior e casas com residentes permanentes (v. Godinho, 2006: 32). Não conseguimos saber ao certo quantos residentes permanentes tem a aldeia, mas o seu número deve roçar a centena. Grande parte dos que *aí* pertencem está *fora*. Os principais destinos das migrações que se foram fazendo, sobretudo a partir dos anos de 1960, foram as cidades do litoral do país e outros países do continente europeu, particularmente a Suíça.

Sociedade e terra vêm-se transformando desde sempre e desde a segunda metade do século XX de forma especialmente acelerada. Num texto que integra o catálogo da exposição *O Voo do Arado*, Fernando Oliveira Baptista (1996) reflete sobre a dissociação dos caminhos da agricultura, do espaço e da sociedade rural, num processo que denomina “declínio de um tempo longo”. Se, “em meados deste século [XX], a agricultura e a sociedade rural alcançavam a sua maior expressão demográfica, e a vida das aldeias e lugares assentava na população agrícola, que se havia apropriado de todo o espaço disponível” (1996: 36), chegámos a um tempo em que “a agricultura já não assegura a vitalidade da sociedade rural, e a terra já não estrutura as relações sociais que nela se estabelecem.” (1996: 68). Não se trata de fazer da longa duração das “permanências nas tecnologias e nas características endógenas da vida local” anteriores à década de 1960 um retrato sem relevos, já que, como alerta o autor, tais permanências “foram [...] acompanhadas por grandes mudanças tanto no âmbito agrícola, como nos domínios político, cultural e ideológico” (1996: 73), mas de compreender na sua complexidade os processos históricos que marcam as vidas dos que encontramos em Corgas e noutras aldeias do país. Para aqui, importa sublinhar, nesse amplo processo, a alteração da estrutura produtiva, a *fuga* de muitos homens e mulheres às condições de vida e de trabalho na aldeia e a intensificação de (certos tipos de) articulação do local com o exterior.

Herança de um tempo longo marcado pela íntima associação entre o ciclo anual festivo e ritual e o ciclo agrícola, o que terá a encomendação das almas a cantar das mudanças que, nas últimas seis décadas, reconfiguraram a sociedade rural, a terra e as suas inter-relações? Atualmente, em Corgas, a encomendação é feita só por mulheres. Recorda-se um tempo em que eram os homens a fazê-la. Mas foram sobretudo eles, os homens e os mais jovens, a emigrar. A sangria dos efetivos demográficos amputou obviamente a vitalidade dos rituais e festas locais, ou pelo menos obrigou a que fossem recalendarizados e adotassem novas feições. Pelo importante papel que o envio de fundos obtidos no exterior desempenha na reprodução dos lares no seu contexto de estudo, Paula Godinho decide incluir na definição de “grupo doméstico” aqueles que se encontram temporariamente ausentes (2006: 31-33). Da mesma forma, será incompreensível a aldeia de Corgas sem ter em conta aqueles que têm lá os seus “fogos apagados”, invisíveis se a visitarmos fora das épocas festivas do inverno, Páscoa e verão, mas de importância decisiva na vida da aldeia. A legitimação de um “fogo apagado” (*com pertença* à comunidade) tem custos, bem como o *reacendimento* de um fogo. Embora “temporariamente dispensados de alguns deveres a que os [vizinhos]

residentes estão sujeitos”, os ausentes podem ser, através do parentesco e da ligação à propriedade, considerados vizinhos (Godinho, 2006: 339). Nos ritos de retorno (temporário e permanente) dos temporariamente ausentes da aldeia, podemos sugerir, há importantes obrigações a cumprir por parte do sujeito do rito. A contribuição para o fundo cerimonial da localidade é, porventura, um dos mais eficazes mecanismos de reintegração, com expressão cíclica (através do financiamento e participação, com performances de dádiva, em festas, eventos religiosos, da capitalização de coletividades, etc.) ou mais definitiva.

Os vizinhos de Corgas que saíram para ganhar a vida têm tido um papel de destaque, mesmo em comparação com o Estado português, na construção de equipamentos públicos, nomeadamente infraestruturas usadas para fins religiosos e comunitários, como a igreja e a Casa do Povo. Também têm tido papel preponderante na dinamização de coletivos e performances culturais, como o rancho “As Resineiras de Corgas”, criado em 1999, e a encomendação das almas. Apesar da pouca exatidão dos relatos, sabemos que a encomendação das almas sofreu um período de desvitalização que durou até ao final da década de 1990, quando algumas emigrantes regressadas à terra quiseram juntar-se à prática do ritual. «Antigamente», dizem-nos, havia à volta de seis grupos que encomendavam de vários pontos da aldeia. No final da década de 1990, haveria apenas um grupo, ao qual então se adicionou outro. O «grupo de cima» tem a característica distintiva de ser constituído por três mulheres que foram emigrantes e apenas uma que não foi, mas que antes não encomendava as almas.

Os discursos locais contam a apropriação dos espaços de uso comunitário através da ideia de pertença ao «povo» ou à «comunidade». Nesse coletivo, estão destacadamente integrados os emigrantes, como financiadores principais. Transcrevemos parte de uma conversa que tivemos à porta do “Café d’Aldeia” com dois homens, a propósito de uma crise suscitada pela questão da apropriação oficial da Casa do Povo, construída no final dos anos de 1980. Aqui, será possível constatar as interações de discursos de identidade e autonomia local com o “discurso oculto” (Scott, 2013) de crítica e contestação do poder institucional da Igreja católica. Poderemos ainda entrever o papel ativo das mulheres – se necessário, em substituição do clero - na condução das práticas religiosas.

*Manuel<sup>4</sup>: ...Um casal dava mil francos. Eu dei quinhentos francos. O padre sabia, mas nunca se mexeu enquanto a casa esteve em construção. Quando tinha o telhado em cima fechado, ala!, uma escritura com gente*

*que nem era das Corgas. (...) Ora caiu mal aqui no pessoal. O problema que estourou aqui mal foi que o dinheiro era nosso. Quando ele disse “Alto, agora quando alguém quiser fazer aqui um casamento ou um batizado tem de pagar à paróquia”, nós dissemos “Ora fomos nós que pagamos e agora ainda temos de levar lá o dinheiro?!” A nossa reação foi de dizer “Isto aqui é nosso!” e escrevemos lá assim...*

*Faustino: Uma placa, aquela placa que diz “Associação Recreativa e Cultural de Corgas”.*

*Manuel: Ele ficou chateado. Nunca mais veio cá dizer a missa, durante dois anos. Se ele nos dissesse “Isto é da paróquia, mas vocês quando se quiserem servir da casa, servem-se da casa”, agora nós termos que pagar?! Esse foi o problema. (...)*

*Quando era domingo o padre não vinha cá mas nós íamos lá e rezávamos o terço. Uma mulher, a Deolinda ou outra pessoa qualquer, tac, tac tac, acabava a coisa e íamos embora. Nós íamos lá na mesma. (...)*

*Alguma vez o padre podia cá vir? E se ele viesse para cá sozinho nessa altura, era capaz de agarra-lhe o carro e virar-lhe o carro. O que vale é que nunca cá aparecia. (...)*

*Faustino: Sabes porque é que ele vinha cá na altura dos funerais? Não sei se sabes o que é a côngrua...*



Imagem 1 - Cemitério de Corgas (Pedro Antunes, agosto de 2013).

4 - Atribuímos nomes de código a todos os informantes.

O cemitério, sito no extremo noroeste da aldeia, foi também construído através do esforço local, há cerca de oitenta anos. Quando a Câmara quis apropriar-se do espaço, «dissemos que não, o cemitério era do povo, porque eram os nossos antepassados que lá estavam. Escolheram o local e mandaram construir o cemitério.»

No dia de Todos os Santos, dia inaugural do *ciclo de inverno*, muda o mordomo que há de tocar os sinos a dobrar quando alguém morrer. A função de mordomo ou mordoma roda anualmente entre as casas da aldeia. Antes, o mordomo ia de porta em porta avisar todas as pessoas da aldeia e do lugar mais próximo, Fatelo, que fulano havia morrido - «Era um esforço, tinha de se ir avisar: temos defunto.» Atualmente, toca-se o sino para avisar. Se o defunto for homem, toca-se três vezes; se for mulher, quatro. Entretanto, «a notícia vai-se espalhando». O padre é avisado pela agência funerária sediada em Proença-a-Nova - «Tratam de tudo, falam com o padre, diz que a pessoa está morta, traz a urna, faz tudo.»

«Quando estava alguém muito mal, para morrer, juntavam as crianças, e até que o padre estava a dar-lhe os sacramentos da Santa Unção, estávamos todas as crianças com uma senhora mais de idade a rezar à porta de casa [do moribundo].» Quando alguém morria, «como não havia Casa do Povo», depois de se avisar «toda a gente», juntavam-se à porta do defunto para rezar dois terços. Distribuía-se pão pelas crianças. Hoje em dia, faz-se o velório na Casa do Povo.

Até ao ano passado, o mordomo era também responsável por guardar duas cordas que servem para descer os caixões. Agora, são guardadas permanentemente numa capela que foi construída dentro do recinto do cemitério e é o coveiro que as vai buscar para descer o caixão. Ficam dentro de um saquinho e não servem senão para enterrar os mortos. Dentro desse saco, há um bilhete com a instrução do número de badaladas «e lá tem ainda uma história». O cemitério só tem um jazigo, e julgamos que os que lá estão depositados terão sido os únicos que ali descansam a ter dispensado as tais cordas. O jazigo era do «senhor mais rico que aí havia», mas «ao fim foi o mais pobre, (...) nem para o funeral teve dinheiro.»

## Os atores do ritual, vivos ou defuntos

Victor Turner ensina-nos a compreender os rituais como processos sociais. Inspirado nos *ritos de passagem* teorizados por Arnold Van

Gennep, distingue três fases no processo ritual (1969): a *pré-liminaridade* ou separação, que corresponde a um desvincular da ordem ou estrutura social, a *liminaridade*, quando os sujeitos já desagregados da estrutura social e do seu quotidiano se situam nas margens dessa estrutura, numa espécie de reclusão, *entre* o que *já não são* e o que *ainda não são* e a *pós-liminaridade* ou agregação, em que esses sujeitos já transformados pela ação do ritual são reagregados na estrutura social, com novas obrigações e num diferente “estado” social. O prisma que escolhemos para observar o ritual é a ideia de transformação (individual e coletiva), processo que passa invariavelmente por movimento, não só metafórico, mas movimento de facto - de corpos físicos, de gestos, de objetos, de cordas vocais, de ar e de outros elementos.

Jacques Le Goff acentua o facto de a crença no Purgatório pressupor a formação de redes de solidariedade, “relações estreitas entre vivos e defuntos” (1993: 26). Os enunciados das encomendações têm três grupos de destinatários. Apela-se (i) aos seres divinos (Deus, Jesus Cristo, Virgem Maria e Padre São Francisco) que intercedam pelas almas do Purgatório, aliviando-lhes as penas, (ii) pede-se aos ouvintes que se juntem na oração, dizendo mais um pai-nosso, mais uma ave-maria, uma salve-rainha ou um credo e (iii) interpela-se diretamente as almas, para que aceitem as orações, ordena-se-lhe que peçam ao Senhor «que nos dê boa memória» e que vão para o Céu.

Não restam dúvidas que as destinatárias  *finais* destes rituais são as almas que, por algum motivo, não estão «na paz do Senhor». Nesse grupo incomensurável de almas, incluem-se as que se libertaram dos corpos físicos, mas também as que estão «em agonias de morte», as que estão em «pecado mortal» e as «que andam sobre as águas do mar». Embora algumas etnografias apontem para significados diferentes do vagueio das almas sobre o mar, Maria de Jesus, encomendadora de 77 anos da aldeia de Atalaias (Proença-a-Nova), toma «as almas que andam sobre as águas do mar» por pescadores, pessoas sujeitas aos perigos do mar, e reza «para [eles] não apanharem acidentes no mar, para [Deus] os chegar a pontos de salvamento». As que estão em pecado mortal são aquelas que fizeram «coisas mal feitas», por exemplo «roubar, matar...» e as que estão em agonias de morte são as almas que estão quase a separar-se do corpo. Nestes casos, o ritual só será eficaz «se se arrependerem». Por isso, será de ter em conta que as encomendações têm também uma importante, senão principal, função comunicativa entre vivos.



Na verdade, na tentativa de identificação do tipo e das categorias de participantes deste ritual - líder(es), sujeitos e adeptos -, levantam-se inúmeros problemas. À primeira vista, parece tratar-se de um ritual de agregação das almas ao seu «lugar de descanso» final, o Céu. Nesse caso, seriam as almas penantes o sujeito do ritual. É a consumação da sua passagem para um estado de «paz eterna» que se pretende. No entanto, antes dessa «paz eterna», há o Purgatório, a errância como alma penada ou o sofrimento em vida pelos males cometidos. Quando indagamos sobre a identidade das pessoas por cuja alma as encomendadoras oficiam, as respostas apontam sempre para a categoria geral das «alminhas do Purgatório» originárias de todo o mundo. Para perceber quem são essas almas, melhor será indagar sobre as concepções de pecado e de mal.

A distribuição das almas pelos lugares de inquietação vai respeitar uma ordem moral específica, feita das prescrições da religiosidade institucional localmente apropriada e retransmitida. Obtivemos dois relatos que atestam a vagância da alma penada de uma «costureirinha», condenada por trabalhar no «dia do Senhor». As duas mulheres garantem que ouviram, noite adentro, a máquina incansável da jovem costureira a coser e que, parada a máquina, ouviram ato contínuo o pousar da tesoura no tampo de madeira. Uma informante que escuta «passarinhos» durante a noite identifica-os com as almas penadas de «duas pessoas que se mataram, duas pessoas que se enforcaram e aqui um do Galisteu que se matou com o 605 [veneno para ratos] e então eu tenho medo. Olhe, meto-me em casa e não saio!». Sem estar em posição de fazer leituras definitivas deste tipo de materiais, o que sobressai é a função moralista de histórias como estas.

O coletivo das almas, apesar da inferioridade que o caracteriza, bem expressa pelo uso do diminutivo na referência às «alminhas do Purgatório», está estratificado e disperso por diferentes lugares cosmológicos – algumas dessas estão debaixo do chão, outras andam sobre as águas do mar e outras estão encarnadas, talvez escutando de suas casas as encomendadoras. Se os males cometidos merecem diferentes tempos de estadia no Purgatório, assim as almas se dividem entre aquelas que estão a remir faltas que qualquer um comete e as que foram causadoras de grande mal, as de pessoas familiares e desconhecidas, distantes. Por outro lado, a autoridade sobre as almas não dimana das encomendadoras, que seriam, caso se tratasse de um rito de agregação, as instrutoras do ritual. Como poderiam elas instruir as almas no seu caminho para o Céu, se nunca antes haviam feito esse mesmo caminho? A autoridade provém antes dos poderes

atribuídos a entidades divinas, a quem as encomendadoras deverão agradar através de «um sacrifício». Pedimos ao Padre São Francisco<sup>5</sup> que seja «procurador pelas nossas almas que andam por aí ausentes» ou que Nossa Senhora seja «nossa advogada, nossa *intercedora*». Através de um regime de dádiva e contradádiva, troca-se um valor entre o mundo dos vivos e o mundo sobrenatural, mas que valor é esse? Em primeiro plano, o que as encomendadoras conseguem é o sufrágio das almas em sofrimento, mas podemos questionar que materialidade ou que expressão tem para elas esse alívio. A intuição de Paula Godinho (2006) é, a esse respeito, esclarecedora. O ritual faz-se para os vivos. Reflete-se, não nas viagens pós-vida, mas nas viagens da sociedade dos que «por cá andam». Mais importante do que o alívio das penas do Purgatório, o ritual lembra os pecadores vivos de que é tempo de se arrependerem.

E se entendermos as encomendadoras das almas como sujeitos centrais deste ritual? João Leal considera que, nas romarias quaresmais de São Miguel, nos Açores, os rancheiros, onde se incluem *ementadores* das almas, formam uma *communitas* (conceito de Victor Turner), isto é, “um quadro social feito de relações de participação total e imediata de cada um no grupo, com abandono do seu individualismo e o acento em valores de fraternidade e harmonia social”, característico das fases de liminaridade (1989: 431; cf. Turner, 1969). As mulheres que cantam as encomendações cumprem as três fases anteriormente descritas do processo ritual. Diariamente, durante a Quaresma, saem de casa depois do jantar, deixando as tarefas quotidianas em suspenso. «Ó homem, eu já volto, eu já volto...» Reúnem-se, mesmo sob condições meteorológicas adversas - «chova, faça vento ou neve, é sempre, sempre, sempre!» - para cumprir as *ordens* dos seus antepassados, aquilo que lhes ensinaram e lhes impõem através das histórias que são transmitidas em torno do ritual, que têm por protagonistas os avós e os pais:

*Maria do Carmo: ...A gente tem de as cantar todos os dias, todo o tempo da Quaresma, mas depois se falhar um dia, há histórias... Nós, por acaso, nenhuma tem dessas histórias, mas os nossos que já partiram foram obrigados a levantarem-se para vir cantá-las, porque havia qualquer coisa que não os deixava estar descansados.*

5 - As encomendadoras referem-se a Padre São Francisco como entidade que pode interceder pelas almas do Purgatório

Não encontramos qualquer referência a Padre São Francisco na bibliografia consultada.

*Maria José: A minha mãe contava que o meu avô encomendava-as mais outro senhor, e depois um dia, à noite, estava na cozinha e começou a dormir e a minha avó era assim: “Ah, Manel, vai embora encomendar as almas!” “- Já vou.” “- Ah, Manel, caminha!” “- Já vou, já vou.” E ele não quis saber do que ela dizia e ela disse: “Olha, eu vou-me deitar. Se quiseres ir, vais; se não quiseres, não vais”. E minha avó foi para a cama e ele ficou na cozinha a dormir. E então ela gritava-lhe: “Ah, Manel, caminha!” “- Já vou, já vou!”. E então quando a mulher calou-se, ele então alevantou-se e só disse assim: “Deixa-me, deixa-me, deixa-me!” “- Mas, ó Manel, eu estou aqui na cama.” Disse que de então para cá que nunca mais se esqueceu que foi as almas que o levantaram para ele ir cantar pelas almas.*

O ritual tem, portanto, um caráter profilático, prevenindo os atentos de almas penadas e a insatisfação das dos antepassados. Também se lhes pede que sejam intercessores para com Deus e ajudem os que estão vivos. A ideia de «sacrifício» está presente: quem se penitencia neste ritual são as mulheres vivas que cantam. Em Proença-a-Velha (Idanha-a-Nova) ou nas Atalaias, formam um círculo e cobrem as cabeças com xales pretos, sublinhando o anonimato e igualdade (circunstancial) das que fazem o ritual. Não se sabe, *de fora*, a sua idade ou grupo social, nem quem canta bem ou desafina.

As mulheres que encomendam em Corgas têm idades que variam entre os quarenta e os setenta anos. Não obstante o papel de liderança que mulheres mais velhas, com maior prática do ritual ou estatuto na aldeia, possam assumir, a forma do ritual é decidida coletivamente, estando presente nos discursos sobretudo a noção de «respeito» pelas vontades e pelos modos de fazer dos antepassados, que estabeleceram a melodia, a estrutura e as palavras do ofício pelas almas, que para bem funcionar terá de ser bem feito.



Imagem 2 – Encomendadoras do «grupo de cima»  
(Pedro Antunes, março de 2013).

Em noites de Quaresma, os aldeões de Corgas ouvirão assiduamente as encomendações. São eles os adeptos usuais do ritual, visto que, feito *in situ*, não tem suscitado a atenção de turistas ou espectadores. Os que ouvem deverão, em casa, atender ao peditório de orações que, de cima de um balcão e de um outro ponto alto da aldeia, é cantado em tom soleno, mas bem audível. No ano passado, o poiso das de cima mudou-se por causa das dificuldades de uma mulher em subir as escadas da varanda de onde cantavam. Mas a estrutura mantém-se<sup>6</sup>: viradas umas para as outras, formam uma linha norte-sul de preces direcionadas para debaixo do chão, onde se pensa que estão as almas do Purgatório, para a superfície da Terra, onde vagueiam as almas penadas e onde o povo as escuta e reza, e para o Céu, onde as entidades divinas com poder de influenciar os destinos das almas habitam.

Os versos são cantados em tom arrastado, assertivo e ao mesmo tempo lúgubre. Faltam as palavras para descrever, mas pode dizer-se,

6 - No dia em que se filmou o ritual em Corgas, deu-se, sem que tivesse sido pedido, uma aproximação espacial dos dois coros, que ficaram a cerca de 20 metros um do outro num largo intermédio entre os dois lugares onde os dois grupos geralmente se posicionam para cantar, formando uma mesma linha orientada norte-sul. Fizeram-no para que todas pudessem ser captadas pela câmara de filmar.

como Margot Dias e Jorge Dias, que é uma “cantilena estranha” (1953: 9). O «grupo de cima» começa e o de baixo repete. Só no primeiro dístico detetámos pequenas diferenças, por isso transcrevemos desse a pergunta e a resposta:

*Bendito e louvado seja  
Lembre-mo-nos nós das benditas almas*

*E bendito e louvado seja  
Lembre-mo-nos nós, benditas almas*

*Rezemos mais um pai-nosso  
P’laqueias que estão no Purgatório*

*Rezemos mais um pai-nosso  
P’laqueias que estão em pecado mortal*

*Rezemos mais um pai-nosso  
P’laqueias que estão em agonia de morte*

*Rezemos mais um pai-nosso  
P’laqueias que andam sobre as águas do mar*

*Rezemos mais um pai-nosso  
Ao Nosso Padre São Francisco*

*Rezemos mais um credo  
À sagrada morte e paixão*

*Rezemos mais uma salve-rainha  
À Virgem Nossa Senhora.*

### Encenando o “além intermédio”

Atendendo aos contextos em que o observámos, encontrámos três formas distintas de organização espacial do ritual. Em Corgas, as encomendadoras posicionam-se em coro e enfrentam-se em dois grupos separados. Nas

Atalaias, formam um círculo num ponto alto da aldeia, e, viradas para o centro do círculo, que fitam enquanto cantam, fazem gestos com a candeia que cada uma transporta. Em Proença-a-Velha, transitam pela aldeia, parando para encomendar em cada um dos treze «passos», onde formam um círculo, tocando uma «campainha» ou, durante a Semana Santa, uma matraca. Unidas, levantam os xales pretos por cima das cabeças, formando «uma espécie de túnel» entre o submundo e o Céu. O número ímpar toma aqui uma importância extrema: o número de paragens, de mulheres e de dias em que se faz a encomendação têm de ser ímpares. Um guardador, homem, permanece fora do círculo com uma candeia.

Em Corgas, assistimos ao convite, em tom jocoso, a um homem transeunte para que se juntasse ao grupo de encomendadoras. Não sabemos se esse tom foi dado pelo conhecimento *a priori* da resposta negativa ou se seria bizarria um homem, hoje, encomendar as almas publicamente. De qualquer modo, quando homens e mulheres coencenam o ritual (casos de Proença-a-Velha e Idanha-a-Velha), atribuem-se-lhe funções bem distintas.

Quer transportem ou não objetos, quer se vistam ou não de luto, as encomendadoras assumem uma postura corporal performática, enquanto articulam textos específicos intercalados com orações comuns. A indumentária própria para encomendar e os adereços, quando existem, são, na origem, objetos do quotidiano (era comum as mulheres vestirem de negro e a ausência de iluminação pública elétrica justificava o uso de candeias). Aqui adquirem um valor de «antigo», suscitando uma estranheza que tem a ver com a produção de uma imagem que é assustadoramente familiar, remetendo para o conceito freudiano de “*das Unheimliche*” (Freud, 1994).

Disseram-nos e tivemos oportunidade de verificar que alguns (homens e jovens, sobretudo) têm uma atitude de *desprezo ligeiro* pela encomendação; atribuem-lhe representações comuns sobre a *crendice popular* ou *feminina*. Noutros casos, as encomendações despertam sentimentos de estranheza extrema, medo, e as encomendadoras podem até ser confundidas com «bruxas»:

*Nazaré: Andávamos a encomendar as almas, passa um carro, parou o carro. O moço era de Idanha, era bombeiro lá. Foi chamar o pai, que viesse depressa, que andavam bruxas em Proença-a-Velha a correr as ruas, todas de luto. Nós continuamos a seguir o nosso percurso. Sexta-feira a seguir aparece o pai com uma carrinha e enquanto andamos a cantar ele andou sempre a seguir-nos com a*

*carrinha. Depois foi para casa e disse ao filho:*

*“- Aquilo são pessoas que andam a cantar as tradições da terra.*

*- Porque o rapazinho, coitadinho, apanhou um susto.*

*Antónia: E aquele que queria ir buscar uma arma para nos matar?”*

Respirações longas, canto plangente, cordas vocais esforçadas, gemidos pelas almas caracterizam este canto, que não tem de ser harmónico. Mas não é performance em que não se pondere o virtuosismo. Lembram-se, em muitos sítios, vozes particulares de uma expressão especialmente «arrepicante» ou «linda». Ouvimos lamentar que as jovens e os jovens não queiram apropriar-se deste ritual. Para o fazer, teriam de aprender as normas (em Proença-a-Velha, as encomendadoras estão proibidas de olhar para trás; em geral, dizem-nos que não é conveniente falhar encomendações, assim que se faça uma primeira em determinado ano), sequência e gestos do ritual e conceber a voz de maior dor e de pesar, pondo o pensamento nos que já partiram e nos que estão em sofrimento.

É um ritual macabro: mimetiza-se a aflição das almas e vocalizam-se as suas dores, pedindo, insistindo para que se reze por elas. O uivar dos cães, despertados pelo canto, augura a morte. As encomendadoras metamorfoseiam-se nas próprias almas desencarnadas. Em Proença-a-Velha, há um cão que uiva sempre que se encomendam as almas: «a gente não sabe o que isso quer dizer...». A natureza é acordada. Nalguns sítios, encomenda-se pontualmente à meia-noite. O pai-nosso e a ave-maria, orações que noutro contexto passariam despercebidas, completam a performance vocal com um murmúrio sinistro. Concentradas, algumas encomendadoras cerram os olhos enquanto elevam o queixo: o coração está com os que já não se veem e que se lembram para que se possam esquecer, para que fiquem «em descanso».

Em que medida é que estes momentos de *piedade popular* podem representar aquilo que Turner concebe como “anti estrutura”? Hermínio Martins explicita a encruzilhada em que se encontram os *crentes locais*:

*... a recente disposição ativista de muitos párocos, em conflito com a religião local (especialmente em Portugal) transporta para o seio da Igreja o confronto entre entusiásticos modernizadores e a população «atrasada», «ignorante» e «supersticiosa» - que liberais, republicanos e mais tarde comunistas e outros ideólogos urbanos*

*desprezaram e desprezam como sendo «influenciada pelos padres» e comandada do altar e do confessionário.” (1985: 23)*

Alguns académicos também olham com certo desdém um objeto de estudo que só parece adequado aos estudos folclóricos. Porque interessa esta espécie de teatro praticado por amadores? Uma mulher idosa, natural de uma freguesia limítrofe e residente em Lisboa, visitou Corgas enquanto jovem e, após lhe contarmos o que estávamos por ali a fazer, comentou que, «de facto, é uma aldeia muito atrasada», «muito serrana». Um intelectual local referiu-se ao ritual como uma coisa «feia» que «lembra a morte». Por sua vez, uma mulher que teme sair à noite de casa por causa de almas penadas é chamada de «maluquinha» e as velhas mais crentes apelidadas de senis. Folclorizada ou não, patrimonializada ou não, a encomendação das almas *trata* a morte.

Entrevistámos, num lar de terceira idade em Rosmaninhal (Idanha-a-Nova), uma antiga encomendadora de quase noventa anos. Com as mãos, ia acariciando, dobrando e desdobrando um molho de folhas soltas, amarelas, que contêm a encomendação e outras canções religiosas que um vizinho transcreveu à máquina para que não fossem esquecidas. Enquanto nos dizia que às vezes ainda entoa, sozinha, aquelas melodias, porque lhe dão «muita paz», enquanto nos explicava que estava no lar porque um filho morreu e os outros dois estão fora, batidas pop intrusivas, da música ambiente, revelavam-nos uma clivagem de tempos e modos de pensar e viver a velhice, a solidão e a morte. Dizem-nos em Proença-a-Velha que o toque da campainha quando se encomendam as almas lembra os «sinais» de quando alguém morre. No leito de morte, uma avó pede que se peça a Deus por ela. A “negação da morte” de que fala Philippe Ariès (v. Gemzöe, 2000: 99) não pode vingar tão bem onde se encomendem as almas. Em Corgas, uma mulher diz-nos que o que sente «de mais profundo» quando canta é «quando sabe que alguém está para morrer»: «Nós estamos a cantar por aquelas que estão em agonias de morte, as pessoas que estão em agonia, portanto, se calhar, será o primeiro pai-nosso que essa alma recebe quando parte deste mundo». Podemos, simetricamente, imaginar o concheço que o seu canto poderá trazer aos que ouvem um último pai-nosso. Como fundamentalmente anti estrutural, a encomendação das almas visibiliza e gera reflexão sobre aquilo que estruturalmente tende a ser escondido em lares, hospitais ou no sofrimento privado.



Como ritual de passagem para vivos, diz sobretudo respeito à inclusão em redes de vizinhança. Nas Corgas, o grupo composto de ex-emigrantes formado por volta de 2000 tem um lugar em palco todas as noites da Quaresma. Em Proença-a-Velha, conhecemos uma empregada da TAP reformada que voltou de Lisboa há cinco anos e agora encomenda as almas. No Galisteu Cimeiro (Proença-a-Nova), foi uma emigrante que propôs voltarem a encomendar as almas. Em Cunqueiros (Proença-a-Nova), também foram migrantes e emigrantes que regressaram à terra a voltar a cantar as almas.

A ti Ana diz-nos que sente uma «grande paz» depois de encomendar as almas. Toda a aldeia fica mais calma, mais leve, «é uma sensação interior», a sensação de trabalho cumprido. “As atividades religiosas, como ir a uma peregrinação ou visitar um cemitério, podem proporcionar espaços importantes para as mulheres nos quais podem socializar com outras mulheres, expressar emoções e encontrar formas legítimas de estar fora da família e da casa.” (Gemzõe, 2000: 17) Quando o canto termina, há lugar para as conversas triviais. A sensação é de euforia noturna.

## A arte de encomendar almas

Neste texto, pensámos o ritual como “performance cultural”; como tal, é competência das suas praticantes a *arte de encomendar as almas*. Definem como elemento fundamental o «ter sentimento» – uma emoção de dor, piedade e respeito para com as almas. Um padre que já há muitos anos assiste ao ritual diz-nos que a «a arte é pôr um povo inteiro a cantar, ou a rezar». Nesse sentido, *arte* pode ser entendida como a capacidade de gerar uma reflexividade coletiva sobre a oposição vida/morte. A “reflexividade segue-se à manifestação”, escreve Turner (1987: 76). As encomendadoras e as almas refletem-se mutuamente: o suplício de umas será o suplício das outras; os sofrimentos que eram os daquelas são os sofrimentos destas. “O Outro não transforma muito o Ego, mas diz ao Ego o que um e outro são” (Turner, 1987: 81).

A encomendação das almas faz parte de um conjunto de práticas de expressão da ausência. Os seus praticantes dão visibilidade à invisibilidade dos que cá não se encontram e, simultaneamente, aos dramas sociais associados à morte e à reprodução social, como sugeriu Paula Godinho (2006). Esses dramas não revertem só para o quotidiano da família ou

do indivíduo, não ficam dentro de casa. Bem pelo contrário, emergem num tempo cíclico e dão estrilho público. A *comunidade* tem o alcance do canto. As mulheres exercem a sua vontade e libertam as suas emoções. A Quaresma faculta esse movimento. É tempo de moderação do espírito festivo, consagrado ao sofrimento, à reflexão, às penitências e orações, mas acontece quando a primavera não sustém mais o desabrochar do verão. É nesse momento que a dor pode ser gritada e tratada coletivamente. A reflexão coletiva sobre a moral local e sobre a efemeridade da vida obriga a toda a aldeia. É o metateatro da morte.

O conjunto de mudanças registadas nas últimas décadas no mundo rural concorreu para alterações generalizadas dos ritos e sociabilidades que eram indissociáveis do ciclo de produção agro-pastoril. Mesmo nos casos em que as direcionalidades espaciais e temporais fundamentais dos rituais foram mantidas, como no caso estudado, os significados, sempre contextuais e situados, alteraram-se. A encomendação das almas desempenha um papel de destaque na reprodução da vizinhança em Corgas. Não só fortalece os laços de parentesco pela evocação de antepassados (muitos deles comuns), como reintegra os que se ausentaram temporariamente. Quando a encomendação é transportada para eventos como o festival de encomendações das almas que se realiza em Proença-a-Nova, são as mulheres que representam a aldeia, que gerem, até certo ponto, a sua exibição e relação com o exterior. De facto, são elas as protagonistas de grande parte das performances religiosas e a apropriação que fazem das ideias e dos atos da religiosidade prescrita terá sempre um carácter *corruptor*.

Fernando Lopes-Graça aponta um conjunto de características substantivas e de técnicas expressivas nas músicas populares que poderão ser interpretadas como índices da voz transgressiva e contra-hegemónica do “povo” que as canta e que estão presentes em alguns dos cantos das encomendações estudadas (como por exemplo, dissonância vocal desarmónica, discrepâncias rítmicas, *erros* de prosódia como momentos de expressão dramática; v. Carvalho, 2012). Como nos ensina James C. Scott (2013), a conveniência de ocultar discursos - que só poderão tornar-se públicos em momentos estratégicos, em que haja uma brecha na estrutura social - pode constituir fonte e energia de criação daquilo a que chamamos “cultura popular”. As performances culturais, incluindo as de teor estritamente religioso de sabor mais conservador, não se entendem se não forem enquadradas nas relações de dominação e resistência de que historicamente participam.

O que vemos, nos diferentes registos de exibição do ritual, são as trilhas do “declínio de um tempo longo” (Baptista, 1996). Para além de nos ensinar a vê-lo, Fernando Oliveira Baptista propõe-nos aprender com esse processo. Os camponeses “não estavam, afinal, habituados às condições de miséria em que viviam, ao contrário do que proclamavam alguns defensores do Estado Novo [...], nem se conformavam com a função moral e cultural de suporte da Pátria que, ontem como hoje, muitos lhes atribuem.” (1996: 73).

Passámos por um lugar onde a morte é visível e até risível: um homem graceja - «A ti (...) já mais de cinquenta e cinco vezes tirou a placa para morrer!» - e todos no café se riem com gosto. Olhando para o que se fez, mordem-se os lábios ao pensar em tudo o que não se disse, por falta de espaço ou simplesmente por não se saber. Resta a certeza tranquilizadora de que o que vimos e ouvimos, em intensa, a tempos conflitual, a tempos harmónica, relação com constelações de processos sociais dos quais nem suspeitámos, vai para além de quaisquer tentativas de cristalização e de objetificação e pode resistir-lhes com a criatividade e reflexividade intrínsecas daquilo que entendemos por performance.

## Referências citadas

### Artigos e livros

- BADONE, Ellen, 1990, “Introduction”, in Ellen Badone, ed., *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, Princeton (N.J.), Princeton University Press: 3-23.
- CARVALHO, Mário Vieira de, 2012, “Politics of Identity and Counter-Hegemony: Lopes-Graça and the Concept of «National Music»”, *Music & Politics*, 6 (1) [pp. da versão electrónica: 1-12; consultado em 5 de janeiro de 2013 <http://dx.doi.org/10.3998/mp.9460447.0006.104>]
- CATHARINO, Padre Manuel Alves, 1933, *Concelho de Proença-a-Nova (Monografia)*, Lisboa.
- CUTILEIRO, José, 2004 [1977], *Ricos e Pobres no Alentejo*, Lisboa, Livros Horizonte.
- DIAS, Jaime Lopes, 1941-1966, *Etnografia da Beira*, Vols. 1-9, Lisboa, Livros Morais.
- DIAS, Margot e Jorge DIAS, 1953, *A Encomendação das Almas*, Porto, Centro de Estudos de Etnologia Peninsular/Universidade do Porto/Imprensa Portuguesa.
- DUBISCH, Jill, 1990, “Pilgrimage and Popular Religion at a Greek Holy Shrine”, in Ellen Badone, ed., *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, Princeton (N.J.), Princeton University Press: 113-139.
- FREUD, Sigmund, 1994 [1919], “O sentimento de algo ameaçadoramente estranho”, in José Gabriel Bastos e Susana T. Pereira Bastos, comp., *Textos sobre Literatura, Arte e Psicanálise*, Mem Martins, Europa-América: 209-242.
- GEMZÖE, Lena, 2000, *Feminine Matters: Women's Religious Practices in a Portuguese Town*, Södertälje, Almqvist & Wiksell International.
- GODINHO, Paula, 2006, *O leito e as margens: estratégias familiares de renovação e situações liminares em seis aldeias do Alto Trás-os-Montes raiano (1880-1988)*, Lisboa, Colibri/IELT.
- KIRSHENBLAT-GIMBLETT, Barbara, 1995, *Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage*, Berkeley, University of California Press.
- LE GOFF, Jacques, 1993, *O Nascimento do Purgatório*, Lisboa, Editorial Estampa.
- LEAL, João, 1989, “As romarias quaresmais de São Miguel (Açores)”, in Fernando Oliveira Baptista, coord., *Estudos em Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Lisboa, INIC - Centro de Estudos de Etnologia: 409-436.
- LEAL, João, 2000, *Etnografias Portuguesas (1870-1970): cultura popular e identidade nacional*, Lisboa, D. Quixote.
- MARTINS, Hermínio, 1985, “Tristes Durées”, in Rui G. Feijó, Hermínio Martins e João de Pina Cabral, coord., *A Morte no Portugal Contemporâneo – Aproximações Sociológicas, Literárias e Históricas*, Lisboa, Quercus: 11-36.

- PARKIN, David, 1992, "Ritual as spatial direction and bodily division", in Daniel de Coppet, ed., *Understanding Rituals*, London and New York, Routledge: 11-25.
- PASCOAES, Teixeira de, s/d, *Obras Completas*, 2 vols., Lisboa, Livraria Bertrand.
- PINA CABRAL, João de, 1985, "Os cultos da morte no Noroeste de Portugal", in Rui G. Feijó, Herminio Martins e João de Pina Cabral, *A Morte no Portugal Contemporâneo – Aproximações Sociológicas, Literárias e Históricas*, Lisboa, Quercus: 65-87.
- RIEGELHAUPT, Joyce, 1982, "O significado religioso do anticlericalismo popular", *Análise Social*, 3.º-4.º-5.º: 1213 -1230.
- SCOTT, James C., 2013 [1992], *A Dominação e a Arte da Resistência: Discursos Ocultos*, Lisboa, Letra Livre.
- TURNER, Victor W., 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, London, Routledge & Kegan Paul.
- TURNER, Victor, 1987, "The Anthropology of Performance", in *The Anthropology of Performance*, New York, PAJ Publications: 72-98.

## Filmes

- Catarina Alves Costa, 1994, *Senhora Aparecida*.
- Pedro Antunes, 2013, *P'ra Irem P'ró Céu*.

## 2

### O LUGAR DO POLÍTICO: MEMÓRIA, AÇÃO E DRAMA SOCIAL